

Marlon Winedt

A omissão de Séforis: uma estratégia de resistência contra o poder e a honra da Dinastia Herodiana*

A la omisión de Séforis: una estrategia de resistencia contra el poder y el honor de la Dinastía Herodiana

The omission of Séforis: a strategy of resistance against the power and honor of the Herodian Dynasty

Resumo: Séforis, cidade majestosa, construída pelo rei-cliente de Roma, Herodes Antipas, não aparece nos anais da igreja primitiva. Não aparece nos quatro evangelhos, nem nos atos dos Apóstolos, nem em outros escritos da coleção canônica. Séforis era uma continuação dos grandes projectos de construção de Herodes o grande, seu pai. Se localizarmos as construções herodianas dentro do paradigma sócio-cultural de honra-vergonha, do mundo greco-romano e culturas mediterrâneas, podemos ver que espaços públicos assumem importância na identidade coletiva dos povos, como uma expressão material e palpável de honra da elite. A omissão desta cidade, a 5 km da Nazaré, nos quatro Evangelhos e em todas as fontes orais e escritas, indica que a igreja primitiva continuou a atitude profética e desafiadora de Jesus frente ao poder herodiano. Ignorar uma cidade judaica como Séforis, embora com forte influência greco-romana, era ignorar um símbolo importante do poder e fama herodiana. Equivalia a censurar com dureza a dinastia idumea-judá, e ao mesmo tempo denunciar o abuso de poder. **Palavras-chave:** Herodes Antipas, honra e vergonha, Séforis, cultura greco-romana, arqueologia da Galileia, teologia lucana.

Resumen: En los anales de la iglesia primitiva no aparece Séforis, ciudad majestuosa, construida por el rey clientelar de Roma, Herodes Antipas. No aparece ni en los cuatro evangelios, ni en Hechos de los Apóstoles, ni en otros escritos de la colección canónica. Séforis era una continuación de los grandes proyectos

* Éste es una adaptación de un artículo publicado digitalmente en traducción de la Biblia.org de las Sociedades Bíblicas Unidas: “*Jesús y la Ciudad de Séforis en Galilea: Cuando el silencio es un mensaje profético*” en http://www.traducciondelabiblia.org/articulos_recientes/articulo_2/.

de construcción de Herodes el Grande, su padre. Si ubicamos las construcciones herodianas dentro del paradigma sociocultural honor-vergüenza, del mundo greco-romano y de las culturas mediterráneas, vemos que los espacios públicos cobran significado en la identidad colectiva de los pueblos, como expresión material y palpable del honor de la elite. La omisión de esta ciudad, a 5 km de Nazaret, en los cuatro evangelios y en todas las fuentes orales y escritas, indica que la iglesia primitiva continuó la actitud profética y desafiante de Jesús frente al poder herodiano. Ignorar una ciudad judía como Séforis, aunque con fuerte influencia greco-romana, era ignorar un importante símbolo del poder y fama herodiana. Equivalía a censurar con dureza la dinastía idumea-judía, y señalar asimismo su abuso de poder.

Palabras Claves: Herodes Antipas, Honor y Vergüenza, Séforis, Cultura Greco-romana, Arqueología de Galilea, Teología Lucana.

Abstract: The city Sepphoris does not appear in the early annals of the primitive church, neither in the four gospels nor in Acts of the Apostles or in the early documents that constituted the canonical collection. The great and majestic city built by the client king Herod Antipas was a continuation of the great construction projects of the father, Herod the Great. The Herodian buildings must be located within the framework of honor-shame of the Greco-Roman world and Mediterranean cultures. In this sociocultural context, public spaces take on an important meaning in the collective identity of peoples and as a tangible and intangible expressions of the honor of the elite. The omission of the city of Sepphoris, 5 km from Nazareth, in the four gospels, in all oral and written sources of these writings, emphasizes that the early church continued the prophetic and defiant attitude of Jesus in front of the Herodian power. To ignore Sepphoris an important Jewish city, though with strong Hellenistic influence, was to ignore an important symbol of Herodian power and fame; it was equivalent to humiliating the Idumean-Jewish dynasty and singling out its abuse of power.

Keyword: Herodes Antipas, honor and shame, Sepphoris, Greco-Roman culture, archaeology of Galilee, Lucan theology.

1. Introducción

La cultura mediterránea de los tiempos antiguos ha sido definida como una cultura que se rige bajo el esquema de honor y vergüenza¹. Es decir, es una cultura donde la opinión colectiva, del grupo o la comunidad, impera sobre un acercamiento más individualista como en nuestro mundo moderno occidentalizado. La mujer es custodia del honor de la familia dentro del espacio interior, el espacio doméstico y con su propia pureza sexual, que representa el honor de la familia y de los hombres. Los hombres son custodios del honor hacia afuera, en el espacio público donde se puede ganar o perder el honor y hay que defenderlo.

¹ Hemos basado nuestra ponencia en el trabajo, entre otros, de Malinas (2001), Malinas y Rohrbaugh (1996) y Neyrey (2005).

En este artículo partimos de la hipótesis de que el concepto del honor y su contrapartida, el deshonor, la humillación, la vergüenza o el vituperio, dominó las relaciones humanas en todos los campos de la vida. Las personas eran encajadas en una red de honor, y el honor como producto cultural era y es limitado. No se podía compartir en forma ilimitada. El honor del rabino no se puede compartir con el honor del artesano, y viceversa. Ese honor podría ser un honor atributivo, que viene de la descendencia de familia, ciudad u oficio²; o podía ser honor ganado por medio de actos, por ejemplo, la victoria en la guerra, triunfar en un debate público o recibir visiones y revelaciones místicas.

Ciudades y pueblos también compartían ese concepto de honor. Una ciudad como Roma, y todos lo que estaban vinculados con ella directa o indirectamente, gozaba de cierto nivel de honor, respeto y autoridad. Jerusalén y otras ciudades que eran centros de grupos religiosos gozaban de esa reverencia por su ubicación en el mapa socio-religioso. Los nombres de las ciudades, los templos que se dedicaban a los dioses y su alineación cultural eran parte de esa búsqueda incesante para subir en la escala de honor.

El movimiento de Jesús no elimina esa tendencia cultural, pero la invierte, otorgando el honor al marginado, al débil, a quién busca a Dios y forma parte de un nuevo sistema de honor proveniente del Nazareo Jesús. En este artículo aplicamos este concepto de honor a la relación del movimiento de Jesús con el poder herodiano. Veremos que la opresión de los campesinos de Galilea venía, muchas veces, del poder herodiano en su búsqueda del elogio de parte de la elite romana por sus construcciones de edificios y ciudades ostentosas.

Ese mecanismo de opresión campesina se basaba en un sistema de impuestos y de latifundio que la élite herodiana utilizó para establecer su reino e imitar la opulencia de los grandes de Roma. En ese sentido podemos hacer un vínculo entre la urbanidad como centro de intercambio de ideas, de poder y honor político-religioso con su función de opresora directa de las comunidades no urbanas, las cuales existían para suplir las necesidades de la urbe. Es interesante ver la “urbanidad del

² Neyrey (2005:17): “«Honor» es el término generalizado que se refiere al mérito o valor de las personas ante sus propios ojos y a los ojos de su pueblo o vecindario. El honor (timé) puede referirse al valor de un objeto, es decir su precio o coste, tanto como al papel y al estatus público... El honor tiene que ver básicamente con la evaluación y la percepción social: ¿qué piensa la gente de esta persona? ¿Cómo es evaluada, positiva o negativamente? Por lo tanto, también significa reputación, renombre y fama, lo que podría expresarse con un sinónimo como «gloria» o «buen nombre» de la persona”.

galileo Jesús de Nazaret” y la forma en la cual los evangelios han representado la tensa relación entre Jesús y los centros urbanos de su época.

Después de analizar la información arqueológica³ relevante, tocante a la Galilea del primero siglo de nuestra era, veremos cómo en el evangelio de Lucas se maneja la combinación ciudad-pueblo, y el mensaje implícito, lo cual nos da una interesante mezcla de factores⁴. Ante la corrupción y la opresión herodiana vemos a un Jesús de Nazaret que se veía dentro del marco de una red de poder y de valores culturales como el “elogio y vituperio” que manejaba la sociedad greco-romana. La presentación de Jesús que nos da específicamente el relato lucano⁵ es, entre otras, la de un profeta campesino o artesano que se opone en forma de sagas, alternando sutilidad de discurso y acción, con confrontación directa y visible, en contra de la élite corrupta y del abuso a los campesinos. Como parte de esa presentación de Jesús sobresale el contexto del honor y la vergüenza como un esquema normativo. Incluye un sistema de honor alternativo, pero también la omisión palpable de uno de los grandes centros de honor y de poder herodiano: la ciudad de Séforis. En Lucas-Hechos vemos a un narrador consumado, que por un lado deja huecos para quien quiera conocer más detalles históricos en cuanto a la vida de Jesús o a los acontecimientos post resurrección⁶; pero, por otro lado, nos da de forma exacta su intención literaria en los detalles que sí ofrece explícitamente y en su enfoque narrativo literario. Así, nos da a entender que la omisión de Séforis no es al azar, pero que es parte del legado de las fuentes que utilizó para armar su relato (Lc 1:1-4), como el evangelio de Marcos o un texto semejante a ese evangelio (los textos que tiene en común con Mateo, como la fuente Q y el

³ Nuestra información está basada en el trabajo de Reed (2002).

⁴ Conn (2004) provee un excelente sumario del uso de polis en Lucas.

⁵ Véase Ireland (1992: 140); Marshall (1978: 401); Fitzmyer (1981-1985: 825). Van Unnik (1973: 134). Ellos han señalado correctamente que cuando uno compara a Lucas con otros historiadores de la antigüedad, la carencia de detalles no es tan excepcional. Hay que tener eso en mente antes de postular, como lo hizo Bultmann (1972:363), que la sección narrativa es una composición completamente libre de Lucas. Siendo un excelente narrador, Lucas estaba restringido por las fuentes que utiliza, como Marcos, el material que tiene en común con Mateo (Q) y el material sin paralelos en los otros evangelios (L). Y aun así es exitoso en aplicar el material auténtico de la tradición primitiva dentro de su brillante esquema narrativo con el propósito de presentar a Jesús como maestro, profeta y Mesías (Ellis 1974: 48).

⁶ Véase Ireland (1992: 140); Marshall (1978: 401); Fitzmyer (1981-1985: 825). Van Unnik (1973) ha señalado correctamente que cuando uno compara a Lucas con otros historiadores de la antigüedad, la carencia de detalles no es tan excepcional. Hay que tener eso en mente antes de postular, como lo hizo Bultmann (1972: 363), que la sección narrativa es una composición completamente libre de Lucas.

material propio del autor). Además, por la forma coherente con la cual nos narra el autor “ordenadamente” (Lc 1:3) los acontecimientos de la historia de salvación en Lucas-Hechos nos hace pensar que la omisión, en este caso, es también parte de una intencionalidad autoral⁷.

2. Etno-aquelología de Galilea: Ciudades y Pueblos

Estudios arqueológicos de los últimos años han arrojado luz sobre la división espacial-demográfica de Israel, específicamente de la región de Galilea. Se ha hecho un importante análisis de la funcionalidad de las construcciones y conglomeraciones urbanas y su conflictiva relación con las áreas más rurales. No se trata de que Jesús no conociera los centros urbanos y que fuera simplemente un campesino que desafió a la elite de Jerusalén, o que evitó los centros urbanos helénicos como pretenden algunos. El asunto es más complejo. Galilea tenía diferentes centros urbanos de peso, que eran parte de la red de poder de los herodianos. Jesús se veía y se presentaba como una antítesis de ese poder “mundano”, y en ese sentido reflejaba un elemento de “identidad rural consciente” como parte de su presentación profética. No es que el movimiento de Jesús no estuviera interesado en las ciudades. La proclamación acerca del gobierno de Dios estaba dirigida a todos y para todos los lugares. Por ejemplo, en las ciudades se podría alcanzar a los poderosos de la tierra, quienes tenían una enorme influencia en la vida de la mayoría. La única forma en la cual los poderosos podían construir sus grandes mansiones, ciudades y templos era explotando a los más pobres de la sociedad, principalmente a la gente campesina.

Uno de los más disputados temas de la investigación histórica de la Galilea del siglo primero de nuestra era, es si la provincia tenía tanta influencia helenística como han pensado muchos estudiosos, con el transcurrir de los siglos. Tradicionalmente se ha interpretado la frase “Galilea de los gentiles” —y su cercanía a la región de las diez ciudades griegas en la Decápolis— como una señal del dominio de la cultura greco-romana en comparación con el sur, es decir Judea. Freyne (1988), Horsely (1955), y más recientemente Reed (2006), han

⁷ Siendo un excelente narrador, Lucas estaba restringido por las fuentes que utiliza como Marcos, el material que tiene en común con Mateo (Q) y el material sin paralelos en los otros evangelios (L). Y aun así es exitoso en aplicar el material auténtico de la tradición primitiva dentro de su brillante esquema narrativo con el propósito de presentar a Jesús como maestro, profeta y Mesías (Ellis 1974: 48).

demostrado que la población de Galilea era esencialmente judía. Esta población, sin embargo, tenía una actitud muy crítica respecto al templo de Jerusalén. Esta actitud venía desde tiempos antiguos y, en ese sentido, los evangelios presentan a un Jesús que sigue la tradición de los profetas del norte, como Elías y Eliseo, profetas que confrontaron al dominio espiritual y socio-económico de los nobles y de los sacerdotes de Jerusalén. Reed (2006: 46) comenta:

En cualquier caso, están claras las implicaciones [de la identidad judía de la población] para el Jesús histórico: los galileos eran judíos y, como tales, uno de sus más poderosos y entrañables símbolos religiosos era el Templo de Jerusalén. Aparte de las funciones sociopolíticas que pudieran corresponder al aparato del Templo en las relaciones de Jerusalén con Galilea, lo cierto es que los galileos veían en Jerusalén y su Templo una especie de *axis mundi* y la peregrinación era una práctica frecuente. La crítica de la institución cabía ciertamente dentro de lo posible, como demostraron los antiguos profetas israelitas, pero esto se debía a un sentimiento de explotación o a los notorios fallos del sistema, no al lugar central que ocupaba Jerusalén.

El reto de descubrir la realidad socio-étnica de Galilea yace en la ambigüedad de las fuentes escritas. La evidencia del libro de los Macabeos es muy estilizada y con notoria influencia de la agenda “davídico-céntrica”, por lo que el material no necesariamente refleja la realidad histórica de la demografía. Flavio Josefo, el gran historiador judío, no es totalmente confiable en cuanto a sus datos, ya que su uso de la palabra “galileos” se presta para múltiples interpretaciones. En algunos casos se refiere a grupos de personas con quien simpatizaba, y en otras ocasiones hace una referencia geográfica a la región al norte de Judea⁸. Todas las tradiciones que constituyen el testimonio bíblico testifican el origen galileo del ministerio de Jesús. Sin embargo, esos testimonios no ofrecen ningún enfoque respecto al aspecto étnico. Hay una relación conflictiva entre Jesús y la elite de Judea, pero podría considerarse una “lucha desde adentro”, y no tanto una polémica entre dos bandos completamente opuestos o heterogéneos. El asunto se complica aún más por el hecho —reconocido por estudiosos de diferentes corrientes— de que los evangelios reflejan también una relectura de los acontecimientos históricos en cuanto a Jesús por la iglesia del primer siglo.

⁸ Por lo general en *Bellum Judaicarum* (*Guerras Judías*), Josefo parece considerar galileos a quienes lucharon a su lado contra los romanos, pero en su segunda obra, *Antiquitates Judaicae* (*Antigüedades Judías*), usa “galileos” para referirse a la población del norte.

Los escritos rabínicos tienen limitaciones serias, pues si bien Galilea era el domicilio de importantes tradiciones rabínicas posteriores al primer siglo, se puede decir que hay una retro-proyección de la actitud negativa de la tradición rabínica en siglos posteriores con respecto a la situación, en parte, de la provincia romana, *Coele-Syria*, (toda Siria), llamada *Palestina* en los primeros siglos de nuestra era. Es en Galilea donde se redacta la edición final de la Misná y del Talmud. La actitud negativa de los rabinos urbanos posteriormente, en contra de los *'ammei ha-'arets* ("pueblo de la tierra") no necesariamente refleja la situación demográfica en tiempos de Jesús. Como veremos, Galilea no era una región rural "atrasada", más bien poseía dos grandes centros urbanos como son Tiberias (o "Tiberíades") y "la joya de Galilea", Séforis.

3. Los Galileos: Su demografía, según la etno-arqueología

La investigación moderna ha determinado la identidad de los galileos en el primer siglo de nuestra era, con evidencia arqueológica que es irrefutable (Reed 2006: 75-76; Chancey 2002: 22-27). Las excavaciones arqueológicas demuestran que en los tiempos anteriores al gobierno asmoneo, en los siglos 1-2 a.C., no hubo muchos centros de población en esta región, después de la conquista asiria en el siglo 8 a.C. En otras palabras, después de que Galilea se convirtiera en provincia asiria el 734 a.C. (Shanks 1999: 171-172), hasta la sublevación asmonea en el siglo primero a.C., no hay registro de una población numerosa en esta región. Los asirios practicaron la política de exiliar a los habitantes de la nación conquistada y la "purificación étnica" (Chancey 2002: 30-32). El incremento de la población de Galilea ocurrió después de la conquista asmonea, y se dio a causa de la migración de los judíos provenientes del sur.

Argumentos en contra la postulación de una demografía helénica dominante.

Los elementos clave de la cultura material de Galilea son los mismos que en Judea:

- a. Las piletas escalonadas, llamadas *miqwaoth* (singular *mikweh*) —que se utilizaban para la purificación ritual— fueron encontradas a lo largo y ancho de Galilea, con similar distribución y número como en Judea. El dato interesante es que hay una importante cantidad de recipientes que no concuerdan con

las regulaciones rabínicas que tenemos posteriormente en el tratado de la *Misná Miqwa'ot*.

- b. Otro dato que delata la similitud poblacional de Galilea y Judea es la forma de enterrar a los muertos y de tratar sus restos: “poniendo “osarios” (pequeñas cajas de piedra para guardar los huesos) dentro de *kokhim* o *loculi* (tumbas) familiares excavadas horizontalmente. Esta costumbre era típica de los judíos del tiempo del segundo templo” (Reed 2006: 76).
- c. Otro indicador de la similitud de población entre ambas regiones es la ausencia de restos de cerdo en la dieta de la mayoría de los galileos de ese tiempo (Reed 2006: 72).
- d. La presencia abrumadora de tinajas de piedra de diferentes tipos en Galilea es una señal de que los habitantes cumplían con los requisitos rituales de la fe judía, como sus vecinos del sur. Era un requerimiento religioso usar tinajas de piedra para uso ritual, en vez de tinajas de cerámica. Este tipo de tinaja fue paulatinamente desapareciendo después del primer siglo.

En conclusión, podríamos decir que los galileos eran judíos que habían emigrado desde el sur o que eran descendientes de los mismos. La explosión demográfica que se nota a partir del siglo primero a.C. hasta el siglo segundo d.C., viene de un desplazamiento migratorio del sur. Claro que, por otro lado, dada su cercanía con la región de Decápolis, Galilea tuvo una importante influencia helenística, como era común en el mundo greco-romano, principalmente en las ciudades.

La información que se encuentra en muchas Biblias de Estudio o materiales bíblicos de diversa índole, donde se afirma que Galilea tenía una población gentil o greco-romana, no concuerda con la realidad histórica según los datos arqueológicos. Por lo tanto, no se puede interpretar la relación de Jesús con las ciudades de Galilea como la relación de un judío piadoso frente a la influencia pagana helénica de la *polis*. Como tampoco se puede interpretar la relación con Jerusalén solamente como la de un campesino de Galilea, que ataca ese centro político-religioso urbano de Judea. Se trata de relaciones de poder, honor y vergüenza dentro del marco de la reverencia judía y específicamente herodiana, vinculadas con una identificación visceral con Jerusalén como eje de la espiritualidad del pueblo, más allá de lo netamente político-religioso y socio-económico.

En realidad, el famoso dicho “Galilea de los gentiles” no es tan frecuente ni en la Biblia ni en el material extra-bíblico, como por

ejemplo el de los rabinos. En la Biblia hebrea solo aparece en Isaías 8:23; 9:1 (de las 6 veces que se menciona a Galilea), y en la Septuaginta (*Galilaia ton ethnon*) aparece tres veces (de las 27 menciones). Y es precisamente la frase de Isaías 8:23 la que cita Mateo 4:15-16. La cita de Mateo —usada como las otras en este evangelio que funcionan como confirmación de que Jesús es el cumplimiento de “lo dicho por los profetas”— es la responsable de que muchos biblistas concluyeran que la principal población de Galilea haya sido gentil o extranjera, es decir no-judía. Lo que no se tomaba en cuenta era que la situación demográfica en tiempos de Isaías no era la misma que en la época del Nuevo Testamento. El escritor de Mateo no ofrece, con su cita de Isaías, una información demográfica de la Galilea en su tiempo, sino más bien toma el texto de un profeta importante de la antigüedad para anticipar el universalismo del proyecto mesiánico de Jesús de Nazaret, quien no es tan sólo el Mesías judío, sino también el Salvador de los gentiles (Cf. 2:1-12; 10:6; 15:24; 28:16). Además, la cita refleja la posición inferior de honor que tenía la región del norte en comparación con Judea, con Jerusalén, con el eje del judaísmo. En tiempos neo testamentarios era también muy lógico extrapolar la presencia e influencias de la Decápolis con sus gentiles a toda la región del norte.

4. La distribución rural-urbana de Galilea

Los estudiosos han denominado al imperio greco-romano como una comunidad rural, donde tanto la posesión de la tierra como su cultivo determinaban el puesto de los miembros de esa sociedad. Los terratenientes, los latifundistas, eran quienes dominaban a la sociedad. Como dice Malina (2001: 19):

Esa sociedad rural era una sociedad donde los grandes terratenientes dominaban la agenda del imperio tomando como base sus propias preocupaciones e intereses...Más del 98 por ciento de la población de la *oikoumene* romana vivía en el campo⁹.

Galilea tenía importancia por su producción agrícola, pero también poseía, gracia a Herodes, dos centros urbanos muy importantes. Y es exactamente la presencia de estos dos centros urbanos los que le dan un significado importante al ministerio de Jesús, pues su desarrollo y mantenimiento provocaban la opresión económica (¡impuestos!) de los

⁹ Véase también Ferguson (2003: 43-45).

cultivadores de la tierra. La necesidad de las grandes ciudades ¡amuralladas! de una elevada cantidad de productos alimenticios conducía a una monopolización del flujo de productos, que resultaba en escasez para los campesinos. Estos últimos trabajaban, por lo general, para los dueños ausentes; no es casualidad que Jesús hiciera referencia a este tipo de relaciones de trabajo en varias de sus parábolas (Mt 20:1ss; Lc 19:11ss; 20:9ss).

Por consiguiente, más que la pluralidad étnica, el fenómeno de la urbanización es el marco de referencia socio-cultural que permite entender las relaciones humanas de la Galilea del primer siglo de la era cristiana. El uso del espacio público y del espacio privado son determinados por este marco de referencia. Y estos espacios físicos son empapados de sentimientos de honor o de deshonor, o mejor dicho de más o menos honor. La descendencia geográfica o el vínculo con grandes ciudades como Roma, Antioquia, Éfeso, o para los judíos con Jerusalén, les daba cierto honor atributivo a las aldeas más pequeñas o a las ciudades que no tenían un lugar protagónico. Por eso, también vemos como las ciudades construyeron templos dedicados a los dioses patronos de otras ciudades de honor o a sus héroes o semidioses, como el emperador de Roma, para así empotrarse en un rango más alto en la escalera de honor.

5. Séforis

Una de las ciudades más conocidas en el mundo antiguo, y muy excavada en nuestros tiempos, es la ciudad de Séforis¹⁰. Josefo la denominó “la joya de Galilea” (Antigüedades 18: 27). En cierto momento, durante la guerra en contra de los romanos en el siglo primero, se adoptó el nombre de *Diocesarea* (Zeus imperial) para expresar sus tendencias pacifistas. Esto se debe a que en el primer siglo antes de Cristo, a la muerte de Herodes el Grande, fundador de la dinastía herodiana, esta ciudad se rebeló contra Roma y fue completamente destruida por el legado romano Varo, según nos narra Flavio Josefo (Antigüedades 17: 280-290; Guerras 2: 68-271). Entonces se convirtió en un punto negativo, de vergüenza, también en el pensamiento greco-romano y en las relaciones clientelares del imperio.

Después Herodes Antipas, un apasionado promotor de mega-proyectos y uno de los hijos de Herodes el Grande, reconstruyó la

¹⁰ Para la información sobre Séforis, véase Reed 2006, cap. 4; Miller 1992 y Mitchell 2007.

ciudad, que se convirtió en el centro del gobierno. De esta manera la incorporó en su red de ciudades de honor: honor al César y honor a los herodianos. Era una maravilla arquitectónica que imitaba las costumbres helénicas de entonces. De esta forma, simboliza la continuidad o tal vez la restauración de la honra de su padre, Herodes el Grande, como *Meleg HaYehudayim* (rey de los judíos) en la tradición asmonea, pero paradójicamente, según el paradigma de los reyes helénicos. Hay que recalcar que mientras Judea era gobernada en forma directa por Roma, Galilea se había convertido en vasallo, con la dinastía idumea establecida por el Herodes *Pater*, es decir Herodes el Grande. Después de algunos años, Herodes Antipas construyó Tiberias (cuyo nombre expresa honor al emperador Tiberio), en la costa del mar de Galilea, como su nuevo centro. Pero Séforis siguió siendo una ciudad muy importante. Fue allí donde siglos más tarde, el tercero para ser exacto, que las escuelas rabínicas redactaron la tradición oral y las costumbres. Además, no se puede subestimar la importancia política que tuvo Séforis en el siglo primero d.C. dentro de la red de ciudades regionales, como parte del sistema de reinos clientelares, patronaje y de cohesión socio-cultural de honor y vergüenza.

Esta omisión de Séforis en el material bíblico ha sido motivo de muchas discusiones a lo largo del tiempo. Era imposible que Jesús y sus familiares o discípulos no hubieran ido a esta gran ciudad, a 5 kilómetros de Nazaret. De hecho, en la antigüedad ciudades más grandes estaban rodeadas por pequeñas conglomeraciones que pertenecían a la red económica y de poder de las mismas. En ese sentido, Nazaret era un “satélite urbano” de Séforis. Por ejemplo, para ir a Caná o Sidón, más al norte, tenían que pasar por ese camino. La reconstrucción de la ciudad requirió muchos artesanos. Y siendo Jesús “carpintero”, como tradicionalmente se refiere al oficio de Jesús —aunque la palabra griega *tektôn* se refiere a un tipo de albañil que trabaja tanto en madera como en piedra—, es muy probable que él y José hubiesen trabajado en Séforis, como lo hicieron muchos artesanos de las aldeas de la región de Galilea. De hecho, hay una tradición posterior, en el material apócrifo del *Protoevangelio de Santiago*, que afirma que los padres de María, Ana y Joaquín, eran de Séforis. Al margen de la historicidad de esta tradición, queda vigente el hecho de que tanto desde el aspecto geográfico, como político-económico, la familia de Jesús y el movimiento de Jesús tuvieron que haber sido afectados, de una forma u otra, por los grandes proyectos de Herodes Antipas, como también lo fue la construcción del

puerto de Tiberias junto al lago de Galilea. El honor de los elitistas se pagaba con el sudor y el dolor de los campesinos, trabajadores y artesanos. Entonces, no es nada extraño que en los discursos y acciones de Jesús y sus seguidores se vea que el vituperio en contra de los mismos elitistas se hace manifiesto en mil y una forma, escogiendo el camino de la resistencia no violenta.

Reiteremos que las investigaciones arqueológicas comprueban que Séforis era una ciudad de gran importancia, y no una ciudad puramente helénica como algunos pensaban en el pasado. Esta ciudad, como muchas ciudades importantes en el mundo greco-romano, sería mucho más helénizada que las pequeñas aldeas en la zona rural. Pero no se trataba de una ciudad helénica como las ciudades de la región de Decápolis. Reed (2006: 159-161) comparte los mismos indicadores de la presencia judía en Galilea que hemos presentado —tinajas de piedra, tumbas judías, *miqwaot*. Séforis sobresale más por la condición social, que por su identidad étnica. Se trata de una ciudad rica, que forma parte importante del complejo socio-económico de las masas campesinas y fuente de trabajo para los artesanos. En ese sentido simbolizaba la brecha entre los pobres y los ricos. Aunque entre los seguidores de Jesús también vemos alguna gente de la clase más alta —por ejemplo, Juana, la esposa de Cusa, un oficial de ¡Herodes! (Lc 8:1-3). Generalmente, en el evangelio de Lucas Jesús sale en defensa de los oprimidos y predica contra la riqueza, por su ausencia de piedad y convivencia con los pobres. Esto concuerda con el gran programa mesiánico de Jesús (Lc 4), que incluye una restauración de los marginados desde diversos ángulos: económico, género y religión —la gente del pueblo vis a vis con los líderes religiosos. La salvación que trae Jesús es espiritual, pero también incluye un nuevo orden de justicia entre sus discípulos, y para “el pueblo de la tierra”. En efecto, el *euangelion* en Lucas va en contra del honor imperial y herodiano, al enfocar un nuevo sistema de honor que establece el movimiento de Jesús.

Pero, regresemos a la pregunta inicial: ¿Por qué la omisión de Séforis en los documentos del Nuevo Testamento? Tiene que ver exactamente con la función de Séforis como símbolo del poder y honor de los herodianos y, a su vez, como fuente indirecta de opresión contra los trabajadores. Ese poder y honor era una corrupción, una perversión de lo que un buen rey o gobernante tenía que simbolizar en sus actos de gobernación. El uso del patronazgo, el sistema de ser rey vasallo de Roma, intermediario benefactor, era lo normativo culturalmente, pero no el abuso de ese poder, a costa del pueblo.

Es erróneo argumentar que Jesús evitaba ir a los centros de poder herodiano, como Séforis y Tiberias, para evitar el mismo destino que sufrió Juan Bautista en manos del rey idumeo. Esto no concuerda con el carácter y la misión de Jesús que comunican los evangelistas¹¹. Por un lado, el motivo de evitar esos grandes centros urbanos pudo haber sido la decisión consciente de no exponerse a ser ejecutado en una de esas ciudades, en razón de su proyectado “éxodo desde Jerusalén” (Lc 9:31), pues el profeta tenía que morir en Jerusalén, eje del honor religioso y espiritual judío (Lc 13:31-33, RV95).

En verdad, el honor del profeta que muere no está vinculado con los centros de poder herodiano, sino con Jerusalén, la antigua ciudad de David, ciudad que no obstante su posición como centro del poder político-religioso, corrompido por parte de la elite de Judea, seguía siendo la “ciudad de Dios”.

No podemos entender el mensaje espiritual de Jesús, la esencia de su kerigma, sin entender las realidades socio-culturales y las dinámicas de poder en el imperio romano, dentro del marco de la particular idiosincrasia del pueblo judío. Todas las construcciones y la infraestructura que simbolizan el honor de los pueblos o de los reyes clientelares en el imperio romano y en Israel, se dan a costa de los marginados. Los mega-proyectos, a menudo, son símbolos de una corrupción de recursos, de una corrupción del ideal de un buen rey que cuida a sus súbditos, tanto en el sentido de la teología deuteronomista del AT (Dt 17:14-20; 1Sam 8:10-18; 1Re 11:1-13; 16:30-33), como en el sentido greco-romano de un rey como *euergétēs* (hacedor de buenas obras). Irónicamente, es exactamente esta combinación de roles la que se había otorgado el padre Herodes el Grande cuando asumió el trono de la nación judía y por medio del matrimonio se vinculó con la familia sacerdotal de Jerusalén. Él había creado cierta prosperidad para la élite de Judea en su tiempo e incluso había reducido los impuestos en algún momento. Pero claro, ser un buen manipulador de relaciones clientelares con Roma y otros reyes clientelares o con la élite religiosa de Jerusalén no significaba automáticamente ser un buen rey desde el sentido deuteronomista y, por ende, según la crítica profética anti-monárquica¹², cuyos herederos eran Juan Bautista y Jesús de Nazaret.

¹¹ Contra Reed 2006: 176-177.

¹² No en el sentido de ser contra la monarquía como tal, pero en contra de la perversión de la monarquía, que no personifica o aspira a ser como el rey ideal, según las pautas de la Berith (la alianza) dada en el libro del Deuteronomio.

La omisión de lugares como Séforis y Tiberias se puede ver, entonces, como parte del mensaje que se quiere comunicar. Es una omisión no esperada, clara y elocuente. No sólo se comunica lo que Jesús hacía y decía, sino que por la investigación histórica y arqueológica tenemos un reencuentro con el mensaje de su enseñanza en lo que no hacía: en el Reino de Dios, el poder se maneja en forma diferente a la de los reyes y señores del mundo (Lc 22:24-27). ¡Los servidores tienen más poder que los opresores! La gran Séforis es ignorada, mientras que la insignificante Cafarnaúm es protagonista principal en una cultura de honor y vergüenza, donde las ciudades y los centros de población son expresiones del honor de la élite, en cuanto a su nombre y su lugar en la red de honor. Es importante ver que Séforis confirmaba el lugar de honor que el padre Herodes el Grande ya había establecido por vía de sus grandes construcciones como el Herodión, Masada y el templo de Jerusalén. Su omisión en los anales de la iglesia primitiva es un gran vituperio.

6. Cafarnaúm

La omisión de Séforis (y en parte de Tiberias), o mejor dicho el hecho de que Jesús en su ministerio público evitara identificarse con esos centros de poder herodiano, cobra mayor significado cuando vemos que Cafarnaúm era la base de Jesús (Lc 4:23; 7:1; Mc 2:1; 9:33; Jn 6:17,59). Cafarnaúm era un pequeño pueblo que el Nuevo Testamento a veces llama *polis*, probablemente por su importancia en el ministerio de Jesús, pero que no tenía ninguna importancia política o socio-económico como Séforis o Tiberias. Los datos arqueológicos demuestran que no era un centro urbano grande. Algunos estudiosos piensan que su localidad, a la periferia del territorio de Antipas, en las cercanías del territorio de su hermano Felipe, proveía más protección a Jesús¹³.

Es interesante que en Cafarnaúm no había señales de gran prosperidad material: no había edificios públicos ni casas privadas lujosas como en las grandes ciudades (Reed 2006: 195-197). Esto concuerda con la identificación de Jesús con los marginados. Jesús no quiso ponerse bajo el patronazgo de los herodianos. Honor es una comodidad limitada, restringida y frágil; en la transmisión del kerigma primitivo, elevar a pueblecitos como Belén y Cafarnaúm equivalía a vituperar la

¹³ Recordemos que el emperador Augusto dividió el reino de Herodes Magno entre sus tres hijos: Arquelao gobernó en Judea, Samaria e Idumea; Felipe en Iturea y Traconítide; Antipas en Galilea y Perea.

ciudad predilecta y conocida de Herodes Antipas¹⁴. Y esa vituperación constituía una queja profética y absoluta contra la corrupción y el abuso de poder de los poderosos herodianos, antiguos y modernos. La *buena noticia* de Jesús siempre honra a los marginados y censura con severidad el honor de los orgullosos, quien quiera que sea y donde quiera que esté.

Bibliografía

- BULTMANN, R. *Historia de la tradición sinóptica*. Sígueme, Salamanca, 2000.
- BOCK, Darell L., *Luke*. BECNT Vol 1 (1:1-9:50), 2 (9:51-24:53). Baker Books, Grand Rapids, 1994-1996.
- CHANCEY, Mark A. *The Myth of a Gentile Galilee*. SNT. Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- CONN, Harvie M (1985). *Lucan, Perspectives and the City*. En: *Missiology: An International Review*. Vol XIII. No 4, 1985.
- ELLIS, E. Earle. *The Gospel according to St. Luke*. NCB. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1974.
- FITZMYER, J. *The Gospel According to Luke*. Vol 1-2. (I IX, X-XXIV). The Anchor Bible. Doubleday & Co, Garden City, New York, 1981-1985.
- FERGUSON, Everett (2003). *Backgrounds of Early Christianity*. Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids.
- FREYNE, Seán. *Galilee, Jesus and the Gospels: Literary Approaches and Historical Investigations*. Fortress Press, Philadelphia, 1988.
- HORSELY, Richard 1995. *Galilee: History, Politics, People*. Trinity Press International, Valley Forge, Pennsylvania, 1995.
- IRELAND, Dennis J. *Stewardship and the Kingdom of God: An Historical, Exegetical, and Contextual Study of the Parable of the Unjust Steward in Luke 16:1-13*. E. J. Brill, Leiden, New York and Koln, 1992.

¹⁴ La omisión de Séforis es claramente deliberada a nivel literario, es decir desde la perspectiva del autor del Evangelio de Lucas. Claro, esto es cierto de todos los evangelistas, pero en el caso de Lucas, la omisión cobra más significado por el papel cardinal que tienen las «ciudades» en su obra en dos volúmenes: Lucas-Hechos. Jesús, en el evangelio enfoca su atención y movimiento hacia la santa ciudad de Jerusalén (9:51; 9:52-56; 10:38-42; 13:31-32; 17:11; 19:44). Las aldeas alrededor de Jerusalén (la *polis* por excelencia desde la perspectiva profética y espiritual), también se «convierten» en ciudades (19:41; 22:10; 23:19, 24:49; véase también Hch 7:58; 12:10). En Hechos de los Apóstoles se confirma la importancia de Jerusalén, Roma y otras ciudades en el movimiento del Camino (por ejemplo, Hch 11:5; 14:6; 16:14; 7:8).

- JEREMIAS, Joachim. *Jerusalén en los tiempos de Jesús: Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977.
- MALINA, Bruce J. *The Social Gospel of Jesus*. Fortress Press, Minneapolis, 2001.
- MALINA, Bruce y ROHRBAUGH, L. *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I: Comentario desde las ciencias sociales*. Editorial Verbo Divino, Estella, 1996.
- MILLER, Stuart S. *Sepphoris, the Well remembered City*. En *Biblical Archeology*, 55.02, pp. 74-93, 1992.
- MITCHELL, Bill. *Jesús, Séforis y los años ocultos*, 2005.
- NEYREY, Jerome H. *Honor y vergüenza: Lectura cultural del evangelio de Mateo*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005.
- REED, Jonathan L. *El Jesús de Galilea: aportaciones desde la arqueología*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006.
- RICHARDSON, Peter. *Towards a Typology of Levantine/Palestine house*. *Journal of the Study of the New Testament*. 27:1 pp. 47-68, 2004.
- SHANKS, Hershel. *Ancient Israel: From Abraham to the Roman Destruction of the Temple*. Prentice Hall, 1999.
- VAN UNNIK, W.C., 'Remarks on the Purpose of Luke's Historical Writing (Luke 1.1-4)'. En *Sparsa Collecta: The Collected Essays of W.C. van Unnik* (Leiden: E.J. Brill, 1973).
- WINEDT, Marlon. "Jesús y la Ciudad de Séforis en Galilea: Cuando el silencio es un mensaje profético". En <http://traduccióndelabiblia.org>.

Marlon Winedt

mwinedt@gmail.com